

Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas¹

Juan Antonio Flores Martos

Universidad de Castilla-La Mancha

JuanAntonio.Flores@uclm.es

Palabras clave: etnografía, trabajo de campo, gestión emocional, epistemología, metodología.

Resumen: tras un breve estado de la cuestión de la antropología de las emociones, y a partir de mi trabajo de campo en Veracruz en los años noventa, me interesa tratar las emociones como una variable clave en el proceso de conocimiento/descubrimiento etnográfico, y como un factor de naturaleza epistemológica y metodológica de primer orden tanto en el proceso de trabajo de campo como en el de análisis, reflexión, “edición” y escritura del texto antropológico. Pretendo ensayar una reflexión sobre los modos en que las emociones, al tiempo que nos acompañan, componen y “contaminan” durante nuestra situación de campo, mediante un trabajo de gestión emocional, pueden aclarar nuestra “lente” etnográfica, y acceder a conocer y comprender cuestiones que de otro modo quedarían fuera de nuestro alcance.

En estas páginas, y a partir de mi trabajo de campo en Veracruz (México) en los años noventa, me interesa reflexionar sobre las emociones como variable a tener muy en cuenta en el proceso de conocimiento/descubrimiento etnográfico, y como aspecto epistemológico y metodológico de primer orden tanto en el proceso de trabajo de campo como en el de análisis, reflexión, “edición” y escritura del texto antropológico. En un segundo momento, me gusta-

¹ Mi interés en este campo está en deuda con las discusiones con mis colegas del proyecto “Cuerpo y sentimiento. Expresiones culturales amerindias” (HUM2007-63242), dirigido por Manuel Gutiérrez Estévez, y con las conversaciones y referencias sobre la sociología de las emociones compartidas con Beatriz Muñoz. De modo especial agradezco a Luisa Abad el compartir proyectos, libro y conversaciones sobre este campo de la antropología

ría incidir en que las emociones, al tiempo que nos acompañan, componen y “contaminan” durante nuestra situación de campo, también pueden aclarar nuestra “lente” etnográfica, y acceder a conocer y comprender cuestiones que de otro modo quedarían fuera de nuestro alcance.

En cualquier caso, me interesaría cuestionar que las emociones sean una clase de “cosas” que tienen que ver con cada individuo, su intimidad y su biografía estrictamente personales, y que los únicos expertos con competencia para hablar sobre ellas son los psicólogos o los escritores *best-seller* de libros de autoayuda —esos con los que supuestamente aprendemos a cómo manejar nuestras emociones y nuestras vidas—.

Es importante destacar la doble cualidad de la emoción: culturalmente pautada e individualmente interiorizada. Como antropólogo, me centraré más en analizar el primer aspecto de esta cualidad de la emoción. Contra el sentido común aceptado y extendido, las emociones no son “cosas” u objetos, estados absolutos, sustancias que podamos proyectar de un sujeto a otro, o de un grupo de seres humanos a otro, ni tampoco son exclusivamente procesos fisiológicos cuyo desciframiento podamos operar en una clave bioquímica (Le Breton, 1999: 9). Para nosotros, los antropólogos, son relaciones sociales —fusionadas con significados culturales—, procesos más que “estados”, que se producen no de un modo “natural”, sino conducidas mediante pautas y convenciones socioculturales cambiantes en tiempo y espacio. Esto supone una concepción antisencialista de las emociones que se opone a la

visión “ontológica” de la emoción propia de la psicología clínica². Los humanos experimentamos afectivamente los acontecimientos de nuestras existencias a través de repertorios culturales diferenciados. Tomar conciencia de esto implica evitar una práctica muy habitual —cronocentrista y etnocentrista— entre nosotros los occidentales: la de “naturalizar” las emociones, trasladándolas sin precauciones de una cultura a otra, a través de un sistema de traducción “ciego” e impermeable a las condiciones sociales de existencia que envuelven la afectividad (Le Breton, 1999: 10).

¿De qué hablamos cuando hablamos de antropología de las emociones?

Las ciencias sociales en Occidente han estado lastradas —hasta hace bien poco— por una suerte de escolasticismo y un problema epistemológico de alcance, heredado de la hegemonía que el positivismo y una cierta clase de racionalismo han mantenido en la cons-

² “Tal visión ‘ontológica’ de la emoción es un elemento central de la psicología clínica, y se opone a la visión de que sentir una emoción es un proceso lábil, resultado de la interpretación y de la clasificación, que depende a su vez de pistas simbólicas provistas por el contexto. Tal como han sostenido muchos antropólogos y psicólogos sociales, no hay una “sustancia” emocional esperando a ser conocida, nombrada y revelada. Lejos de ser bloques de experiencia o de conciencia esperando ser descubiertos y adecuadamente nombrados, los nombres de las emociones y la experiencia de las emociones son generados de manera fluida y contextual. La visión de que las emociones son bloques de experiencia, reprimidos, almacenados y a la espera de ser nombrados y liberados, alimenta directamente los intereses de los psicólogos, que definen su trabajo como el de exponer, nombrar adecuadamente y transformar las emociones” (Illouz, 2008: 262).

de las emociones. Agradezco a los dictaminadores anónimos las sugerencias realizadas para la mejora del texto.

trucción de la ciencia occidental: lo científico y aceptado por la academia era contemplar a personas (investigadores) que querían estudiar a otras personas sin ser humanas ellas mismas, y ocultando y negando protagonismo y elemento de reflexión a unos componentes tan específicamente humanos, y tan constitutivos de las relaciones sociales como son los sentimientos y las emociones³.

Estas ciencias nuestras han trazado su itinerario construyendo la falsa oposición entre el campo de la razón (hasta la actualidad considerado el propio de esas ciencias), y el de la emoción (también, hasta hoy en día, considerado supuestamente ajeno a esas ciencias, y adjudicado como parcela más apropiada o coto casi privado para las artes).

Además de una clara manufactura histórica, social y cultural, las emociones y los sentimientos son formas de acción simbólica —en la que la emoción se entrelaza de modo íntimo con el compromiso del yo que participa de dicha acción— en conexión estrecha con otros aspectos de la estructura social y el sentido contextuales.

Los primeros autores de la sociología clásica trataron los afectos y emociones en sus trabajos —si bien de modo residual o marginal, limitados por la racionalidad positivista—. Illouz (2007) demuestra cómo los clásicos de la teoría social incluyeron la problemática de las emociones en la vida social, aunque en ocasiones no mencionen explícitamente dichas emociones en sus obras. Quizás destaque especialmente la sociología de Durkheim, y sus indagaciones sobre lo que mantiene unida a la sociedad a pesar de la carencia de intensidad emocional en la vida moderna. A este respecto, este

autor incide en que la base de la vida social es simultáneamente moral y emocional, y cómo la “efervescencia” que explica la solidaridad es de origen emocional (Durkheim, 1982).

La sociología de la emoción, en tanto que perspectiva específica y novedosa, nos lleva alguna ventaja en intensidad de sus reflexiones y construcción teórica, desarrollándose un lustro antes que los textos fundacionales de la antropología de las emociones. Las aportaciones que desde la sociología de las emociones —fundamentada en la constatación de que la mayor parte de las emociones humanas se nutren y tienen sentido en el marco de las relaciones sociales—, como un campo discreto, se han realizado a partir del último cuarto del siglo XX. Hochschild es la pionera en este campo (1975), al generar y desarrollar los conceptos de *emotion work* —trabajo o gestión emocional— (1979), y cultura emocional —compuesta de ideologías de la emoción sobre actitudes apropiadas, sentimientos y respuestas emocionales a las esferas básicas de la actividad—. Una completa revisión teórica de la sociología de las emociones es la de Turner y Stets (2005).

En buena medida, el surgimiento y la constitución de las disciplinas sociológicas en el siglo XIX se produce, como señala Surrallés (2005: 4), a partir del olvido de que la filosofía social de los siglos precedentes se había focalizado en “tratados sobre las pasiones”, siendo la psicología la que se apodera de la dimensión individual de los afectos y la emoción, constituyéndose en discurso experto y científico sobre los mismos.

También conviene destacar aquí la tesis que sostiene la socióloga Eva Illouz en su libro *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo* (2007): la edificación del capitalismo se hizo de la mano de la construcción

³ Véase el excelente artículo de Martínez “Sentimientos y emociones” (2006: 540-549).

de una cultura emocional muy especializada. Argumenta que ese “capitalismo emocional” generó una manera de amar y trabajar específica, situando en la base del mismo al psicoanálisis, que produjo, en la historia de la cultura norteamericana, un nuevo estilo emocional: el estilo emocional terapéutico. Sus trabajos tienen una cierta trascendencia al ofrecernos información sobre esa cultura emocional del capitalismo que como antropólogos occidentales podemos estar compartiendo en mayor o menor medida, y elementos para una revisión y autocrítica en las proyecciones y “contaminaciones” que podemos estar desplegando al trabajar sobre las emociones en otras sociedades más ajenas a dicha cultura emocional.

Ya saltando a la antropología, Le Breton (1999) —desde la subdisciplina de la antropología del cuerpo— ha explorado los modos de construcción sociocultural de las emociones, desde una perspectiva transcultural, y generado el concepto de “cultura afectiva”⁴ para el repertorio de emociones y sentimientos con los que los seres humanos se desenvuelven en sus vidas. Según este autor, una cultura afectiva estaría proporcionando esquemas de experiencia y de acción, que

guiarían su conducta según su estilo personal, pero además es un medio para otorgar sentido a las circunstancias que repercuten sobre él. Desde este punto de vista, la emoción, enmarcada en esa cultura afectiva, sería una actividad de conocimiento (Le Breton, 1999: 11-12).

Para la antropología, hablar de emociones es hablar de educación, de una “educación sentimental”. Dos obras bien conocidas tienen un título homónimo: la novela de Flaubert (1981), y un ensayo más reciente, del campo de la filosofía y la historia del pensamiento filosófico, de Julián Marías (1994), interesante para comprender los matices de un proceso de educación sentimental, y su evolución temporal, al menos para una sociedad occidental y cristiana. Desde la perspectiva antropológica, la esfera de las emociones compete a la educación y se adquiere según los modos particulares desplegados en la socialización del niño, y no son más innatas que la lengua (Le Breton, 1999: 12).

Desde los trabajos de la antropóloga y pionera en esta nueva perspectiva de la antropología de las emociones, Michelle Rosaldo, conviene también olvidarse de nuestra falsa convención y oposición entre las emociones (como asuntos del “corazón” y realidades “irracionales”), y pensamientos (como asuntos de la “mente” y de la “razón”, y, por tanto, “racionales”). En 1984 ya señalaba que las emociones eran *embodied thoughts*⁵, “pensamientos encarnados” en un sentido literal —ideas e ideologías hechas cuerpo—.

⁴ “Una cultura afectiva forma un tejido apretado en que cada emoción se pone en perspectiva dentro de un conjunto indisociable. Hablar de las emociones en términos absolutos, como por ejemplo de la ira, el amor, la vergüenza, etcétera, equivale a hacer en una forma más o menos clara de etnocentrismo, al postular implícitamente una significación común a diferentes culturas. Cuando en realidad los motivos de la vergüenza, por ejemplo, pueden ser ajenos y desconocidos para otras sociedades y muy diferentes las consecuencias, y la vivencia afectiva así enfocada no tener prácticamente rasgos comunes con la de un individuo ‘avergonzado’ de nuestras propias sociedades.” (Le Breton, 1999:142).

⁵ “Thus, for me, the crucial point —and one much more profound than it initially appears— is recognition of the fact that feeling is forever given shape through thought and that thought is laden with emotional meaning. I can then argue —much as proposed earlier— that what distinguishes thought and

Antes de esta autora, en antropología, los sentimientos (y las emociones) de los pueblos estudiados han estado siempre presentes de forma tácita –pudiéndose hablar de que el papel de las emociones en antropología se ha tenido en cuenta siempre–, pero rara vez constituyendo un objeto singularizado para el estudio. Observaciones impresionistas del etnógrafo en el campo acerca de los estados de ánimo o los sentimientos recíprocos con sus informantes han logrado pasar rara vez a los informes publicados y a la imprenta; casi siempre, han permanecido escondidas en las libretas y cuadernos de los diarios de campo. En este sentido, fue muy revelador el efecto catártico que tuvo en la profesión la publicación en el año 1967 –con carácter póstumo y por decisión de su viuda– de los diarios de Malinowski (1989), llenos de consideraciones sobre “sentimientos” nativos y propios. El desvelamiento de la soledad, la frustración, las actitudes agresivas y las descalificaciones raciales hacia los nativos de Malinowski tuvo el efecto de hacer visible la contradicción entre un método científico ideal –apoyado en la fantasía aséptica del observador indiferente y de su mirada “entomológica” hacia su entorno– y las conductas reales del etnógrafo –gobernadas por deseos, pasiones y componentes “irracionales”–. Paradójicamente, en la profesión se generó una actitud más vigilante –y beligerante– hacia las emociones propias del etnógrafo y

su protagonismo en las interacciones y relaciones con los informantes. Debido a ello, las emociones no cobraron un mayor protagonismo ni en la reflexión, ni en la escritura ni en los textos antropológicos a partir de este supuesto “escándalo”.

Por otra parte, la sobrevaloración –desde nuestra perspectiva como antropólogos– de las dimensiones individuales de la emoción o del sentimiento ha dificultado la constitución de un corpus teórico consensuado que incidiese en los aspectos sociales y culturales de las emociones, quizás por la consideración de las emociones como un asunto de las subjetividades y algo relativo al individuo⁶.

El nacimiento oficial de la antropología de las emociones propiamente dicha se sitúa en 1986, cuando Catherine Lutz y G. M. White publican el artículo “The Anthropology of Emotions”. En el último apartado de su artículo, Lutz y White formulan por primera vez un marco comparativo para el estudio de las emociones. Dos años más tarde, Catherine Lutz (1988), en su trabajo etnográfico entre los Ifaluk, demostró que los significados emocionales están estructurados fundamentalmente por sistemas culturales y contextos materiales y sociales particulares. También demostró que los conceptos sobre la emoción deben ser entendidos más como dirigidos a propósitos comunicativos y morales, que como referidos a estados internos supuestamente universales.

affect, differentiating a ‘cold’ cognition from a ‘hot’, is fundamentally a sense of the engagement of the actor’s self. Emotions are thoughts somehow ‘felt’ in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are ‘embodied’ thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved’” (Rosaldo, 1984: 143).

⁶ Coincido con Beatty (2005: 34) al señalar que “deberíamos permanecer agnósticos sobre el elemento subjetivo de las emociones e indagar de modo más intenso en los contextos pragmáticos y de uso variados de dichas emociones” (traducción propia).

Trabajo emocional en el campo y emociones en la escritura etnográfica

Hay aspectos sociales y culturales en las emociones –los que mejor podemos abordar como antropólogos–, pero también aspectos subjetivos e individuales en el etnógrafo, teniendo estos un valor heurístico –positivo o negativo– en la investigación. A estos últimos dedico esta sección.

Como nuestros colegas médicos, los antropólogos recibimos alguna clase de adiestramiento –aunque menos formalizado, ortodoxo y con otra clase de ideas incuestionables– para lo que va a ser nuestro ejercicio profesional, la etnografía, en esa situación metodológica y vivencial singular que es el trabajo de campo. Así, en nuestro oficio, se nos enseña el valor y la cautela con la que es necesario desarrollar la empatía, la cercanía y la toma de distancia con nuestros informantes –y el énfasis “médico” en la no contaminación con las emociones de los otros durante el trabajo es inexistente o menor–. Más allá de su contención y ocultamiento, hay una importante falta de entrenamiento, de un disciplinar las emociones. Se ha obviado que, en nuestro oficio, la utilización y el manejo o gestión de dichas emociones son un asunto epistemológico y metodológico de primer nivel.

Nuestras monografías y artículos describen o reflexionan poco sobre esas emociones implicadas en las relaciones humanas y sociales en las que desplegamos nuestra tarea. Pareciera como si estas emociones propias o ajenas (amor, odio, vergüenza, deseo, etc.) no fueran relevantes, como si las manejásemos con la suficiente destreza como para salir triunfantes del reto, o como si se convirtieran en un equipaje –demasiado– pesado, que lo mejor es no removerlas y ocultar-

las ante el lector, y ante nosotros mismos. O, todavía más, como si estuviéramos entrenados y programados para convertir emociones, sensaciones y los sentimientos que conforman nuestras experiencias y los “materiales” de campo, en ideas, conceptos y teorías, o todavía más: como si la ciencia social que nos ocupa “canibalizara” estos elementos expresivos de subjetividades –sociales, culturales–, en su proceso de armar conceptos y generar teorías.

Coincido con Woodthorpe (2007: 1) en que lo emocional del proceso de investigación necesita ser incorporado a las discusiones metodológicas, algo que contribuirá a que los investigadores seamos capaces de producir investigación social de más alta calidad. Ello debe hacerse obviando enfoques psicologistas proyectivos, “intimistas” u “ombliguistas” excesivamente centrados en el autor, y pasando a considerar analíticamente el impacto de las emociones en las relaciones sociales de las que forma parte el investigador durante su trabajo de campo, y sobre la investigación, concibiéndolas como herramientas poderosas a través de las cuáles analizar e interpretar datos.

Tras mucho tiempo de meticuloso y aséptico afán de objetividad científica, los antropólogos nos hemos ido dando cuenta de que la relación etnográfica, la relación de campo con quienes cada vez resulta más difícil llamar “informantes”, es una parte esencial del material con que lidiamos a la hora de producir nuestros textos. La información obtenida en campo depende en buena medida de las relaciones con quienes nos las brindan, del lugar que lleguemos a ocupar en el grupo estudiado; pero, además, esa misma relación y los juegos de negociación por los que somos aceptados bajo tal papel y no bajo tal otro, la manera en que nuestros estudia-

dos construyen nuestra figura, es materia de alta significación, uno de los ejes centrales que pone en perspectiva nuestros resultados. La comprensión de las emociones del investigador se hace difícil sin la autoconciencia de cuál ha sido su historia personal, de su representación sobre las relaciones entre la paternidad y la masculinidad, entre la maternidad y la feminidad.

El instrumento con el que el antropólogo realiza su tarea es él mismo, su propia subjetividad, no solo porque son sus ojos y oídos los que van a determinar qué sí y qué no va a convertirse en “dato”, sino porque su capacidad de estar con los otros, con esos otros en particular, determina la etnografía que llegue a hacer, o que finalmente no pueda llevar a cabo. Nuestra afectividad ocupa entonces un primer plano. No es frecuente, sin embargo, que estas cuestiones aparezcan en nuestros textos o que sean tema de reflexión en encuentros de colegas: ya sea por pudor, temor a restar rigor a la labor realizada, o desconfianzas sobre el real valor de algo tan incontrolable.

Pareciera como si la disciplina antropológica, además de proceder a encerrar en un vedado al cuerpo del antropólogo, se hubiera construido –y nos hubiera adiestrado metodológica y estilísticamente a los del oficio– “contra los sentidos” (salvo el de la vista, consagrado hegemoníamente por la ciencia occidental), y “contra las emociones”, o al menos procediendo a ocultar a unos y otras en el texto.

Asumir esta carencia epistemológica, esta laguna en la escritura de etnografías, puede servirnos de acicate para acrecentar nuestra atención y producción de textos que se enfrenten con este problema. En otro lugar (Flores y Díaz, 2010) he intentado introducir “materiales” de cuadernos y libretas de

campo procedentes de mi trabajo en la ciudad de Veracruz (México) en los años noventa, textos sin editar que sí suelen contener esas referencias corporales, sensoriales y a las emociones –propias y ajenas–, que luego por arte de birlibirloque difícilmente pasan el filtro de forma y contenido, y no los “editamos” ni en artículos académicos ni en monografías, e inclusive tampoco afloran en las clases a nuestros alumnos. Dicho de otro modo, quizás debamos recurrir a materiales y soportes textuales menos utilizados en nuestro proceso de escritura y construcción analítica/teórica posterior: libretas y cuadernos de campo, cartas, y correos electrónicos, que por su carácter demasiado personal, o muy tentativo, efímero o diferido (al producirlos para otros y ser enviados, sin tener habitualmente copia o acceso al original), acabamos apartando, poniendo al margen, y en muchas ocasiones olvidando en nuestros análisis y práctica antropológica posterior.

Algunas notas metodológicas y epistemológicas

Es difícil armar una metodología y epistemología que dé cuenta de las emociones en ciencias sociales en general, y en antropología en particular, como ha identificado en su reflexión Surrallés (2005). Ello no nos debería impedir plasmar algunas constataciones y apuntar vías de exploración en este sentido, como a continuación señalaré.

NOTAS METODOLÓGICAS

Centrándome en algunas propuestas en la metodología a llevar a cabo para el estudio de las emociones desde nuestro campo, se

hace necesario recuperar los temas que ya introdujo Dilthey (1978) a propósito del conocimiento a partir de las vivencias, de los límites de la comprensión empática y de su consiguiente interés por la hermenéutica.

a) El considerar y aproximarnos a las emociones como “pensamientos incorporados” o “pensamientos encarnados” nos conecta con el proceso de aprendizaje cognitivo y descubrimiento de los “otros” durante la experiencia de trabajo de campo, en que tendemos a incorporar literalmente dichas relaciones sociales, pensamientos y “pensamientos encarnados” –las emociones–. Y desde esta perspectiva nos enfrentamos a una cuestión metodológica y epistemológica central en la antropología social contemporánea: ¿podemos conocer y comprender a través de nuestras emociones el color y las texturas de las emociones de las gentes del escenario social que estudiamos?

b) Se hace necesaria una crítica al objetivismo que ha presidido en ocasiones en la antropología de las emociones, como propone Surrallés (2005: 5),

la antropología de las emociones, a pesar de su diversidad, considera como un hecho la existencia objetiva de un fenómeno llamado emoción, que se puede por lo tanto discriminar y nombrar, de forma que su estudio no requiere más metodología que los útiles convencionales de los que dispone la antropología. Ahora bien, como los antropólogos de las emociones admiten, no existe en la mayoría de lenguas un término parecido al de “emoción” además, el campo de lo emocional no se puede demarcar tan fácilmente desde una óptica transcultural.

c) Desde una posición extrema, algunos antropólogos establecen un límite con

claridad: no podríamos hablar de cómo sienten otras personas u otros pueblos, solo podemos hacer –desde la antropología y las ciencias sociales– una interpretación de lo que dicen que sienten (discursos sobre sus emociones) o analizar los modos y maneras como lo expresan (representaciones de su emoción).

NOTAS EPISTEMOLÓGICAS

Estas notas epistemológicas tratan de ser reflexiones sobre la importancia de las emociones de los distintos actores implicados en la elaboración del conocimiento antropológico. Tal como luego se ejemplificará en el apartado IV con el análisis de mi experiencia de campo.

d) Sobre todo cuando trabajamos en otros contextos, conviene tener en cuenta las relaciones sociales como potenciales productoras de aflicción y enfermedad en ocasiones, y no solo entre los actores sociales –por ejemplo, la mirada que enferma a los migrantes retornados a comunidades tzeltales de Chiapas, según me comentaba Pedro Pitarch, etnógrafo con amplia experiencia en la zona–, sino también afectando al etnógrafo como ser humano y social sensible a dichas fuerzas y vectores durante su trabajo de campo.

e) El discurso –relato u ocultamiento– de las emociones durante el proceso de investigación no solamente debemos enfocarlo críticamente como si fueran “filtros” en el conocimiento, sino también como “datos” en sí mismo, conocimiento relevante en nuestra investigación.

Trabajo de campo y gestión emocional en mi investigación en Veracruz

Dentro de mi preocupación por investigar las violencias cotidianas que existían en Veracruz (Flores, 2005), identifiqué la violación como una presencia urbana y una práctica existente entre ciertos segmentos de varones jóvenes, algunos de los *juniors* de las familias acomodadas de la ciudad, y, en concreto, de la colonia española en el Puerto. Recogí versiones femeninas que modelan al “español del Puerto” como una categoría que condensa además del rol de explotador, compartido por el sentido común veracruzano, el de violador. Estas prácticas, y especialmente su condición de patrón “sangrón” (prepotente) para muchos trabajadores veracruzanos —la colonia española en la ciudad controla una parte importante de la industria, el comercio y el sector de los servicios locales—, perfila al español como una figura despreciada entre los segmentos populares porteños, y como objetivo de una violencia latente que aflora en ocasiones. Yo mismo la experimenté al acudir a la pequeña fiesta familiar de cumpleaños de Chepina, acompañado de un grupo de informantes que eran sus familiares. Uno de sus invitados, a quién veía por primera vez, Lencho, mecánico en un taller de reparación de automóviles propiedad de un español, cuando le fui presentado como español, me lanzó una mirada de odio —probablemente con el poso acumulado durante años por la violencia laboral y las humillaciones sufridas por su jefe—, al tiempo que llevaba la mano a la cintura y me apuntaba por algunos segundos con una pistola calibre 22 que dejaba asomar de debajo de la camisa.

La primera vez que conocí a Juanos, un sastre de la colonia Hidalgo, de orientación homosexual, que se ganaba la vida modesta-

mente en su casa-taller y con facultad para la visión e incorporación de espíritus, fue una experiencia “chocante” —que me atrevo a calificar de choque eléctrico en sentido literal, violento—. En una fiesta de graduación, unos amigos comunes me presentaron como “un amigo español”, y al darnos la mano ocurrió lo que reflejo en este fragmento de mi diario de campo:

Cuando le di la mano, Juanos se desequilibró, empujó mi mano hacia mí, y por cuestión de unos 8 o 10 segundos asistimos a una especie de pulso vertical espontáneo y extraño, luego logró soltarse (yo no le apretaba lo más mínimo) y se marchó enojado a su lugar en la mesa en que estaba. Raúl enseguida fue a sentarse a su lado a platicar con él. En ese momento, todos los hombres, la flota de mi mesa, se pusieron en pie y a hablar conmigo para que les dijera qué nos había pasado, cómo había estado la onda. Diciendo expresiones de asombro como “¡Chale, qué fue eso!”, o de asco, “¡¡Guácala!!, y ahora qué le pasó a este puto!”. También empezaron a cotorrearme acerca de su condición de gay-homosexual, interpretando que al darle la mano se excitó demasiado y no se pudo controlar. Enrique F. dijo: “¡Se culipanteó todita al darle la mano a Antonio!”. Y George C.: “¡Se le hicieron burbujitas de caca...!” (diario de campo IV-96, 22 de noviembre de 1996).

Finalmente y a través de la intermediación de estos amigos comunes, le visité días después para entrevistarle en su casa-taller. Así rememoraba la escena Juanos:

Mira, yo me apené mucho con lo que pasó en ese día que vinistes... Me bajastes el pedo que yo tenía tan bonito y yo andaba con un amigo que es medio castroso, y me pegó hasta una cachetada y ‘¿Qué tienes?’, estaba yo muy asustado, no, no sé qué me pasó... Yo no anduve muy tomado... Porque yo a ti no

te conocía, no... y nos estaban presentando... Yo sentí que andabas lleno de vibras... ¡Fue eso exactamente lo que pasó!, que tú andabas cargado de vibras, pero tú no lo sentistes, ¿o sí?... No, tú te descargastes, en fin, soltastes toda la energía, de todas las gentes que has visitado tantos, de todos los días, no sé si positivas o negativas, yo pienso que positivas, que no hemos pasado nada malo no, pero yo de momento me quedé, fíjate, y me dio pena, no, por la gente (Juanos, entrevista, 25 de noviembre de 1996).

En sus palabras intenta explicar lo que pasó, y las sensaciones mutuas que tuvimos ambos, a partir de mi investigación con médiums de la ciencia espiritual de la ciudad, y que al darle la mano le transmití todas las energías —“vibras”— que yo había ido “acumulando” durante mis entrevistas con ellas. En ese primer momento de la entrevista, yo todavía no sabía sus experiencias negativas con otros “españoles”, y durante esos y otros encuentros, en ningún momento llegamos a verbalizar que en nuestro “choque” sensorial y violento —al menos cómo lo percibió él—, mi condición de español pudiera estar marcando dicha experiencia fisiológica y emocional.

En una entrevista me contaba la experiencia traumática que había tenido en el pasado con sus jefes españoles en varias empresas. Trabajó como contador (contable) de diferentes comercios, y tuvo problemas serios en ellos al descubrirle que cometía pequeños robos de vez en cuando. Sentía que los “españoles” que vivían en el Puerto de Veracruz eran unos explotadores, prepotentes y maleducados, cuyas prácticas vulneraban las leyes. Un amigo abogado le consiguió sacar tras dos días en la cárcel. Había sido previamente retenido, “secuestrado”, en sus palabras, interrogado, maltratado física-

mente en la bodega (almacén) de la empresa, y luego “juzgado” allí mismo por el propietario y sus abogados, y al no conseguir que confesara lo llevaron a la cárcel. En otra ocasión, al ser descubierto en otro “robo hormiga” en otra empresa, huyó de la ciudad refugiándose en un rancho cerca de San Andrés Tuxtla, y poniéndose en manos de la brujería de Guillermo Cadena, un brujo de prestigio de la zona de los Tuxtlas, al sur de Veracruz, que “entretuvo” al propietario de dicho negocio enviándole una enfermedad grave a un familiar cercano, que distrajo su atención de él y del juicio emprendido contra su persona⁷.

Esa escena del “choque” o “pulso” con Juanos, cuando fuimos presentados y estrechamos nuestras manos, tiene algo del “juego profundo” sobre el que reflexiona Geertz (1988). Como en esa riña de gallos en Bali, en que ese autor comprueba cómo la emoción es utilizada para fines cognitivos (Geertz, 1988: 369), también esa —y otras— situaciones en las que participé y me involucre durante el trabajo de campo en Veracruz, me permitieron entonces y en este preciso momento en que escribo estas líneas, conocer y comprender algo sobre esa sociedad y sus gentes, que de otro modo no hubiera podido llegar a entrever: en este caso, la confrontación, la condensación y la exhibición de fuerzas coloniales y postcoloniales, de diferencia étnica y nacional, de género y diversidad de opción sexual, e inclusive de

⁷ En este contexto, la hechicería se revela como un fenómeno de violencia simbólica, de agresión, pero también de defensa, una respuesta y canalización de la violencia de los subalternos frente a los poderosos que tienden a ostentar prácticamente el monopolio de la violencia (ejercida por propietarios sobre trabajadores, españoles sobre veracruzanos, o por varones sobre mujeres).

las lógicas y prácticas del racionalismo eurocéntrico con las lógicas y prácticas del espiritismo y la hechicería como formaciones subalternas.

Topándome con esta clase de violencias y en ocasiones experimentando al menos tangencialmente sus efectos o alcance, al comprometer mi emoción como investigador —e implicando mis atributos de varón y español— obtuve respuestas emocionales, y una apertura a hablar de temas difíciles para mis interlocutoras e interlocutores: de Juanos, sobre su pasado de choque y persecución por españoles —que le secuestraron y pegaron—; de Ángeles y Betty, sobre su violación por *juniors* españoles; y de Guadalupe, sobre su experiencia de maltrato y violencia intrafamiliar experimentada primero por su padre, y después por su esposo. Este caso puede considerarse una paradoja, y alejado de las recomendaciones y alertas que reflejan los manuales de trabajo de campo etnográfico, acerca cómo nuestra posición, nuestro perfil y atributos como investigadores pueden condicionar o inclusive anular nuestras relaciones sociales con los informantes y el acceso a ciertos conocimientos. O también podemos entenderlo, no como una contradicción, o una casualidad, sino como una suerte de apertura de una vía expresiva de ese trauma —cultural— y sufrimiento social, propiciados por una figura que, encarnando y rememorando alguno de los rasgos del agresor, al mismo tiempo permite establecer una rela-

ción, una conversación, con una figura análoga a la productora de violencia en origen. En este caso, la de este etnógrafo, en sus atributos marcados de varón y español.

O, dicho de otro modo, durante mi investigación de campo en las relaciones sociales e interpersonales que desarrollé, y en especial en las entrevistas con algunos de mis informantes, estos contribuyeron a crear tramas discursivas de expresión de esas experiencias de trauma social y cultural precisamente con una persona que, en un diálogo o cercanía compartida, concentraba en su perfil su condición de extranjero/ajeno a su mundo social cotidiano, y a la vez compartía alguno de los atributos de las figuras agresoras y responsables de originar dicho daño. En perspectiva, mi implicación emocional me ayudó a conocer y reflexionar mejor acerca de algunas de las fuerzas en la constitución social y cultural de esta cultura urbana, y de unas subjetividades y sujetos singulares que siguen desafiando mi comprensión y mi afectividad.

Quizás convenga replantear o transformar nuestro método en el sentido de abrirlo a la percepción, comprensión y reflexión de las emociones y los sentimientos en la investigación antropológica, desde la posición de un diálogo emocional con los sujetos que estudiamos, y rompiendo con el canon del “observador indiferente” que ha influido demasiado tiempo sobre la etnografía y los etnógrafos.

Bibliografía

- BEATTY, Andrew (2005) “Emotions in the field: What are we talking about?”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (1): 17-37.
- DURKHEIM, Emile (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- DILTHEY, Wilhem (1978) *Obras de W. Dilthey*, vol. VII, México, FCE.
- FLAUBERT, Gustave (1981) *La educación sentimental*, Madrid, Alianza Editorial.
- FLORES, Juan Antonio (2005) “Hacia una teoría cultural del trauma y la violencia cotidianas en el Puerto de Veracruz”, *Nueva Antropología*, 65: 93-112.
- FLORES, Juan Antonio; DÍAZ, Rafael (2010) “Emociones en el etnógrafo: equipaje y destrezas difíciles en el campo y en la escritura”, in L. ABAD; J. A. FLORES (dirs.) *Emociones y sentimientos. Enfoques interdisciplinarios*, Cuenca, Editorial de la Universidad de Castilla-La Mancha, 95-123.
- GEERTZ, Clifford (1988) “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, in C. GEERTZ *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 339-372.
- HOCHSCHILD, Arlie (1975) “The sociology of feeling and emotion: Selected possibilities”, in M. MILLMAN; R. M. KANTER (eds.) *Another Voice. Feminist perspective on Social Life and Social Science*, Nueva York, Anchor Books, 280-307.
- (1979) “Emotion work, feeling rules and social structure”, *American Journal of Sociology*, 85: 551-575.
- ILLOUZ, Eva (2007) *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Editorial Katz.
- (2008) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Editorial Katz.
- LE BRETON, David (1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LEVY, Robert I.; ROSALDO, Michelle Z. (1983) “Introduction: Self and emotion”, *Ethos*, 11: 128-134.
- LUTZ, Catherine; WHITE, Geoffrey M. (1986) “The anthropology of emotions”, *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.
- LUTZ, Catherine (1988) *Unnatural Emotion: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, Chicago University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989) *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar.
- MARÍAS, Julián (1994) *La educación sentimental*, Madrid, Alianza-Ediciones del Prado.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu (2006) “Sentimientos y emociones”, in A. ORTÍZ-OSÉS; P. LANCEROS (dirs) *Diccionario de la existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*, Barcelona, Anthropos, 540-549.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist (1980) *Knowledge and Passion Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1984) “Toward an anthropology of self and feeling”, in R. A. SHWEDER; R. A. LEVINE (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 137-157.
- SURRALLÉS, Alexandre (2005) “Afectividad y epistemología de las ciencias humanas”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 44, [en línea], <<http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0502.pdf>>.
- TURNER, Jonathan H.; STETS, Jan E. (2005) *The Sociology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

WOODTHORPE, Kate (2007) "My life after death: connecting the field, the findings and the feelings", *Anthropology Matters Journal*, 9 (1): 1-10.

YOUNG, Elisabeth H.; LEE, Raymond M. (1996) "Fieldworker feelings as data: 'emotion work' and 'feeling rules' in first person accounts of sociological fieldwork", in V. JAMES; J. GABE (eds.) *Health and the Sociology of Emotions*, Chicago, Blackwell Publishers, 97-113.

Gako-hitzak: etnografia, landa-lana, epistemologia, emozioen kudeaketa, metodologia.

Laburpena: emozioen antropologiaren egoeraren azterketa labur baten ondoren eta nik 90eko hamarkadan Veracruzen egindako landa-lana oinarri hartuta, ezagutza/aurkikuntza etnografikoaren prozesuan giltzarri diren aldaera moduan, eta landa-lanaren prozesuan nahiz testu antropologikoa aztertzeko, horren inguruan gogoeta egiteko, "editatzeko" eta idazteko orduan lehen mailako izaera faktore epistemologiko eta metodologikoko moduan tratatu nahi ditut emozioak. Gure landa-lan horretan laguntzearekin, lan hori osatzearekin eta "kutsatze"-arekin batera, emozioak kudeatzeko lan baten bidez gure emozioek gure "lente" etnografikoa argitzeko eta bestela inolaz ere jakingo, ezagutuko eta ulertuko genituzkeen gauzetara iristeko dituzten moduen inguruko gogoeta egitea da nire asmoa.

Keywords: ethnography, fieldwork, emotion work, epistemology, methodology.

Abstract: this article presents a brief theoretical review of the anthropology of emotions from my fieldwork in Veracruz in the 90s. I was interested in dealing with emotions as a key factor in the process of knowledge and ethnographic discovery, and as an epistemological and methodological main factor in both the process of fieldwork, as in the analysis, reflection, "edition" and writing anthropological text. I intend to try to reflect on the ways in which emotions, while with us, make up and "polluted" during our field situation, with emotional management work can clarify our ethnographic "lens," and access to knowledge and understanding issues that would otherwise be beyond our reach.